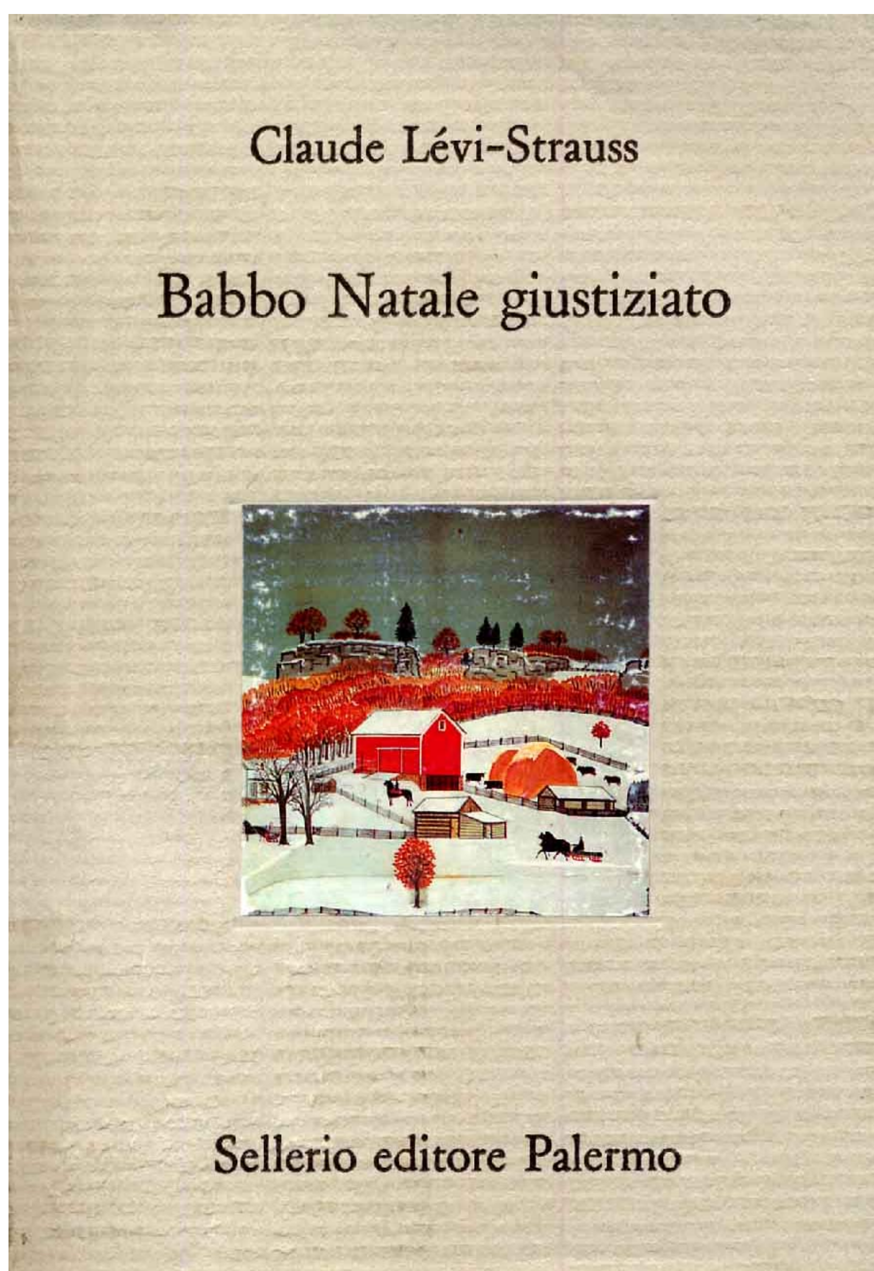
Claude Lévi-Strauss
Babbo Natale giustiziato

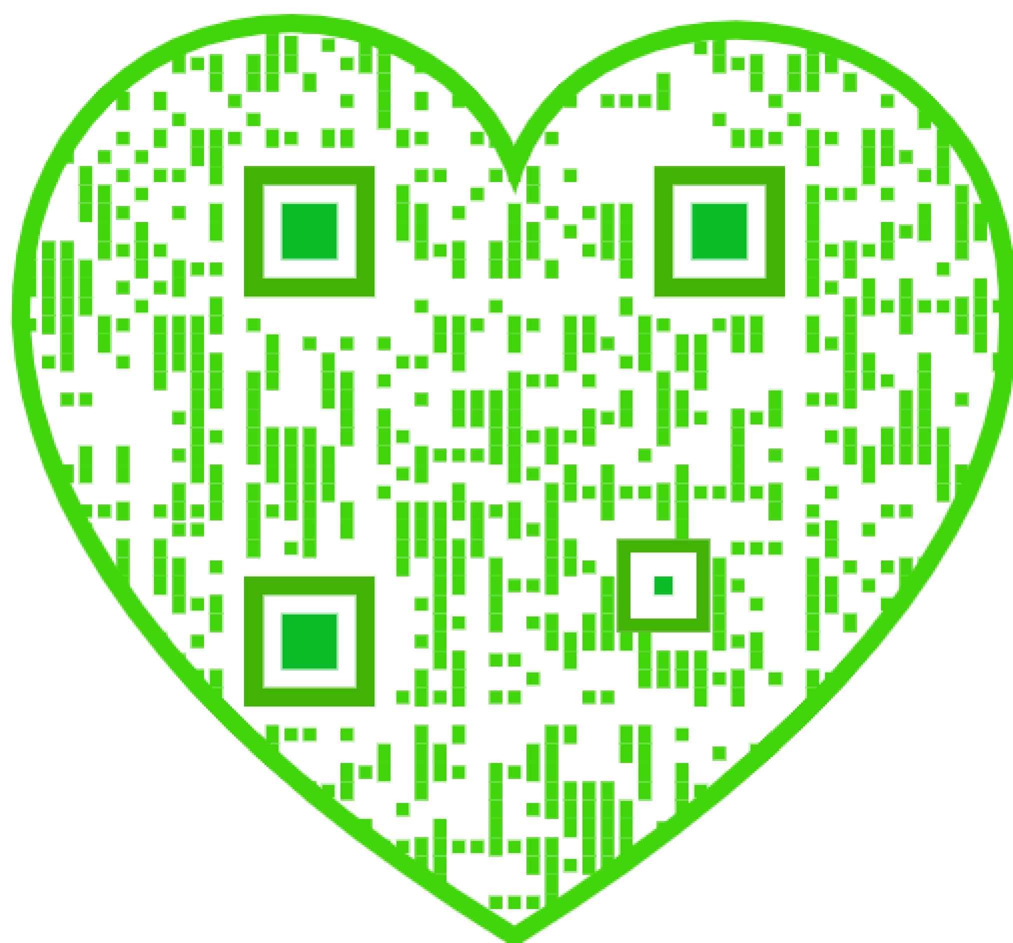
Introduzione di Antonino Buttitta
Sellerio editore Palermo



© Claude Lévi-Strauss 1995
© Sellerio editore via Siracusa 50 Palermo
Titolo originale: *Le Père Noël supplicié*
Traduzione di Clara Caruso
Le Pére Noël supplicié è stato pubblicato nel 1952 sulla rivista «Les Temps modernes»

In copertina:
Acquerello e tempera su carta di Paul A. Seifert. New York State Historical Association, Cooperatown.





Indice

Ritorno dei morti e rifondazione della vita ________________________ 3
Referenze bibliografiche ____________________________________ 15
Babbo Natale giustiziato __________________________________ *16*

Ritorno dei morti
e rifondazione della vita

di

Antonino Buttitta

All'uomo attuale riesce difficile capire le culture scomparse soprattutto nelle loro emergenze religiose. I miti che le fondano gli appaiono come una congerie dì stranezze non solo nell'ordinamento dei sintagmi evenemenziali e nella segnatura qualificativa dei ruoli attoriali, ma anche e soprattutto per l'organizzazione tassonomica del vivente.

Un carattere ricorrente della storia intellettuale delle civiltà consiste nel convertire in ontologico ciò che è puramente gnoseologico. Le discrezioni da noi operate sull'universo esperienziale non sono per noi tali, un prodotto cioè della nostra cultura, ma dati oggettivi: numquam res in intellectu sed in obiecto. *Prova di una singolare attitudine obliterante, non contenuto ma forma stessa del nostro modo di osservare e pensare la realtà, è diventata, per esempio, la partizione del vivente nei regni: animale, vegetale, minerale, dove già il termine regno in tutta evidenza denuncia l'ideologia sottesa. Ricordare che questa fortunata tassonomia si è affermata grazie a un signore di nome Linneo, che forse, lavorando con essa, combatteva la noia di una vita immersa nelle fredde brume del Nord, non farebbe altro che metterne in discussione il merito, stante il rischio certo di andare incontro all'immediata obiezione che, in fondo, il compunto erudito altro non aveva fatto che mettere su carta ciò che era a tutti visibile e da tutti percepito. Un modo questo abbastanza frequente di convertire la storia in natura, controcanto di coloro che inseguendo l'utopia di una conoscenza oggettiva della realtà, volgono la natura in storia. In maniera diversa, prima di Linneo, gli uomini avevano discretizzato il mondo. Per necessità ineludibile più che per un gioco intellettuale, in relazione ai loro bisogni, alle esperienze a questi connesse, essi sezionavano il* continuum *della vita mediante misure dissimili dalle nostre. Gli oggetti e gli esseri si disponevano nello spazio e si distendevano nel tempo in rapporto a caratteristiche diverse da quelle da noi intraviste, prescindendo spesso dalle categorie ormai per noi costitutive e non commutabili di spazio e tempo. Per questa ragione, essi pensavano la realtà come un tutto solidale pervaso e tenuto insieme da un'unica forza, traendo la materia per rappresentarla, indifferentemente, dall'esperienza e dall'immaginazione.*

Solo attraverso metafore e metonimie l'uomo di oggi riesce a ricostituire l'unità, da lui stesso spezzata, dell'universo, il ponte interrotto tra cultura e natura. Per l'uomo arcaico il segno stesso non era un'astrazione dotata di vita autonoma, ma una evocazione del referente, il quale poteva variamente manifestarsi senza mai smarrire natura e identità. Non perché egli omologasse, secondo Frazer (1973), segno e referente, rappresentazione e realtà, o, secondo Lévy-Bruhl (1966), perché l'uno partecipasse della natura dell'altro, ma perché tra essi non era avvertita soluzione di continuità. I sistemi segnici o simbolici non erano sentiti, in sostanza, come estrapolazioni della realtà ma come sue emergenze, come allotropie. Fantasmi e figure dell'immaginario 'sacro' vivevano una eterna epifania in oggetti e esseri concreti, attraverso i quali agivano e parlavano in una metamorfosi illimitata.

In altri termini, ciò che chiamiamo cultura è un insieme di modelli di rappresentazione e di conseguenti operazioni sul continuum *della realtà. La sua storia, forse non diversa da quella della natura, consiste in un permanente tortuoso*

procedere dall' omogeneo indefinito all'eterogeneo definito (Comte). È un processo continuo di produzione di unità discrete (Einstein). Quanto più una civiltà si sviluppa tanto più, in modo solidale con lo sviluppo della sua vita materiale e della sua organizzazione sociale, si definiscono, si accrescono e distanziano, pertanto, i suoi modelli di rappresentazione del mondo.

La cultura occidentale ha nettamente distinto la vita dalla morte, consegnando quest'ultima al nulla, oppure rappresentandola come uno snodo verso regioni altre, nel corso dei secoli variamente prefigurate nella collocazione e nel destino (Le Goff 1982; Delumeau 1994; Vorgrimler 1995). Ha innalzato, avendo rigidamente separato ciò che è animato da quanto almeno apparentemente è inanimato, una barriera invalicabile tra la vita come essere e la morte come non essere. Solo ciò che vive è. Quanto è morto non è più per sempre, oppure sarà, in un altrove indefinito. In maniera del tutto diversa si pensava e conseguentemente ci si comportava nelle culture arcaiche. Non c'era frontiera tra l'animato e l'inanimato, quindi assai vago era il confine tra la vita e la morte. La discrezione della realtà non era stata portata così avanti da sezionare questa in tante tessere musive non più riconducibili a un disegno unitario. Animali e piante, acque e terre, cielo e stelle, le dinamiche loro sottese, insomma tutto il visibile e l'invisibile, pur individuato in classi *diverse, veniva considerato partecipe dello stesso* ordine; *era, pertanto, commutabile e convertibile.*

I vivi e i morti non appartenevano a classi dissimili ma gli uni erano solo l'inverso dei primi. Ombre di vita che conservavano legami e passioni della loro primitiva condizione, travagliate dal ricordo del passato perduto e dal bisogno di cibo e di luce. «Il defunto non moriva definitivamente, ma acquistava soltanto un modo elementare di esistenza; era regressione, non estinzione definitiva. In attesa del ritorno nel circuito cosmico (trasmigrazione) o della liberazione definitiva, l'anima del morto soffriva» *(Eliade 1957, 205).*

Le anime dei defunti non si trovavano in uno spazio senza dimensioni, in un tempo senza tempo, come oggi si è inclini a pensare; ma in una sorta di antimondo che aveva bisogno del mondo per continuare a esistere come sua immagine riflessa in uno specchio. Nel caso in cui questa necessaria relazione avesse subito una rottura, l'equilibrio così interrotto tra mondo dei vivi e mondo dei morti avrebbe trasformato le anime dei defunti in demoni distruttivi. Fin dai tempi più antichi troviamo attestata questa credenza. Già nel mondo mesopotamico era convinzione comune che «i morti che dai vivi non avevano ricevuto sepoltura o (nella loro marcia lungo il deserto sino all'ingresso del regno dei morti o nell'attraversare le acque) non venivano equipaggiati con cibo, vestiario e altri doni o non venivano custoditi nel riverente ricordo, potessero andare errando come spiriti del male e ritornare dai loro parenti» (Vorgrimler 1995, 33).

Se i morti hanno bisogno dei vivi «è altrettanto vero che anche i vivi hanno bisogno dei morti per difendere i seminati e proteggere i raccolti. ... Ippocrate ci dice che gli spiriti dei defunti fanno crescere e germinare i semi, e l'autore dei Geoponica *sa che i venti (cioè le anime dei morti) danno vita alle piante e a ogni cosa» (Eliade 1957, 365).*

Il rapporto tra defunti, bambini e cicli vegetali era sentito in termini così cogenti

che presso molti popoli «culti funebri, agrari, genitali si interpenetravano, talvolta sino a completa fusione. Presso i popoli nordici Natale (Jul) era la festa dei morti e, insieme, una esaltazione della fertilità, della vita. ... In quei giorni i morti tornavano per prendere parte ai riti di fertilità dei vivi. ... L'albero di Natale (originariamente, nel nord, un albero a cui si lasciavano soltanto le foglie della cima, un 'Maggio') figurava nelle nozze come nei funerali» (Ivi, *364-365).*

Nelle età arcaiche il tempo non era una categoria astratta. Era identificato nei ritmi della natura. La sua rappresentazione era adeguata alle condizioni della vita materiale ed era funzionale al primario bisogno di perpetuarsi della società. Le articolazioni stagionali e mensili, costringendo in unità discrete il continuum *del corso dell'anno, erano sostanzialmente una simulazione dello spegnersi e del rifiorire annuale della vegetazione, dunque della morte e della rinascita della vita. Non è un caso che il termine greco* chronos *derivi da* kráno *o* kraino *che significa 'compiere' nella sfera del sacro (Benveniste 1976, II, 310), metaforicamente 'maturare', e che* Kronos, *padre di Zeus, fosse un arcaico dio dell'agricoltura. Né è casuale che con il termine 'tempo' ancora oggi indichiamo non solo il tempo cronologico ma anche le condizioni atmosferiche, ha coincidenza tra corso annuale della natura e concezione del tempo portava a ritenere che con il concludersi dell'anno si esaurisse anche il ciclo del tempo. Questa evenienza così critica veniva individuata a ridosso del solstizio d'inverno (22 dicembre), nel momento cioè della massima distanza angolare dei due piani formati dall'eclittica e dall'equatore, quindi di minore insolazione della terra per la parte interessata. Moriva la vegetazione e con lei moriva il tempo. Declinava la luce e estendeva i suoi confini il regno delle ombre. Era l'inverno, era dunque l'inferno. Era il tempo del ritorno dei morti, dei* revenants, *come dicono i francesi. Un ritorno tanto atteso quanto temuto. Atteso, perché è il mondo sotterraneo e senza luce, dove sono costretti i morti, che consente il germinare delle sementi; è il loro ritornare a vivere che rifonda la vita. Temuto, perché essi, antimondo, ritornano per ribadirne la complementarietà col mondo, il loro rapporto indissociabile con esso; per chiedere il rispetto del patto stabilito tacitamente con i vivi. Continueranno a garantire l'annuale rinascita della vegetazione se i vivi avranno rispettato il «contratto sociale» che fonda l'ordine cosmico, sia riguardo agli obblighi connessi al soddisfacimento del loro bisogno di luce e di cibo, sia alle norme che regolano la gerarchia sociale e generazionale costitutiva di questo ordine. Nel mito che spiega il rituale dei katchina, anime di bambini annegati, degli Indiani Pueblo del sud-ovest degli U.S.A. utilizzato da Lévi-Strauss per spiegare la figura di Babbo Natale, è apertamente detto che si tratta di una celebrazione annualmente destinata all'adempimento di un contratto stabilito* in illo tempore *tra morti e vivi.*

Fin dai tempi più lontani, e ancora oggi nelle società tradizionali, questa obbligazione viene onorata già al momento del trapasso. Il pranzo funebre, ancora tanto diffuso, risponde da un lato alla funzione di rinvigorire la collettività indebolita dalla perdita di un suo componente, ma nello stesso tempo è un trasferimento simbolico di cibo al defunto, ho stesso significato ha l'uso ancora presente in alcune aree di consumare un pasto sulle tombe dei propri morti, oppure, caso più. frequente,

di portare a essi offerte alimentari (Buttitta 1971).

Si tratta di comportamenti che hanno tanto più valore quanto più ritualizzati, eseguiti cioè secondo scansioni temporali precise; dunque quando inseriti in ricorrenze festive. Le feste infatti sono sempre istituti diretti a rappresentare e ribadire ritualmente la discrezione del tempo. Sono tempo celebrato e spettacolarizzato. Da qui la loro connessione indissociabile con i cicli vegetali. È quindi naturale che i rituali più importanti dell'anno si incontrino in un periodo che va dal mese di novembre, che precede il solstizio d'inverno, al mese di marzo in cui cade l'equinozio di primavera (21 marzo). È infatti da novembre a marzo che si assiste al morire e rinascere della natura, dunque del tempo.

Celebrate in mesi e giorni diversi in rapporto all' andamento stagionale delle diverse fasce climatiche, cioè dei diversi ritmi agrari, queste feste rispondono tutte alla stessa funzione: rigenerare la forza attiva della vegetazione e implicitamente promuovere la rifondazione della società attraverso la rigenerazione del tempo (Eliade 1957, 363). Sono dirette a ristabilire l'equilibrio interrotto tra la morte e la vita mediante la riproposizione del contratto tra vivi e morti; a ristabilire la forza unitaria del cosmo sulla situazione di caos scatenata dal loro ritorno minaccioso per effetto della sua rottura. Esorcizzano il rischio, figurativamente esibito, del capovolgimento dell'ordine del mondo, dell' annullamento e dell'inversione dei ruoli naturali e sociali, del prevalere del demoniaco segnalato dal dilagare delle maschere. Ricodificano in forme rituali, dunque dotandole di maggiore potere (Miceli 1989b), questue e doni, giuochi e pranzi collettivi per rinvigorire attraverso l'ostentazione di sovrabbondanza mentale, fisica, alimentare, l'energia consumata del cosmo. Ecco perché l'orgia è un aspetto essenziale delle feste di rifondazione del tempo, dunque dei morti, e delle - feste in genere (Giallombardo 1990). Gli eccessi sono un elemento costitutivo della economia del sacro. «Spezzano la barriera fra uomo società natura e dei; aiutano la circolazione della forza, della vita, dei germi da un livello all'altro, da una zona della realtà a tutte le altre. Quel che era vuoto di sostanza si sazia; il frammentario si reintegra nell'unità; le cose isolate si fondono nella grande matrice universale» (Eliade 1957, 371).

Nelle feste connesse con la rappresentazione e dunque la promozione dei cicli agrari, la funzione dell'orgia si rende ancor più necessaria e più evidente. Occorre rianimare la natura affinché i semi germoglino dalla terra, i figli degli uomini e degli animali vengano alla luce dal seno delle madri, «i morti possano saziare la loro vacuità con la forza vitale» (Eliade 1957, 372), resa attiva e messa in circolo proprio dall'orgia. Sono i giorni di Halloween nei Paesi anglosassoni e della festa siciliana dei Morti (Buttitta 1971), di Babbo Natale e dei suoi derivati, della Befana e delle sue varianti, della Candelora e di Carnevale (Buttitta 1980), dei riti pasquali (Buttitta 1978) e di San Giuseppe (Giallombardo 1990). In ciascuna di queste feste, malgrado le trasformazioni in certi casi anche sostanziali, prodottesi soprattutto nel Medioevo per intervento consapevole e sistematico della Chiesa (Schmitt 1992), l'ideologia arcaica di cui costituiscono la drammatizzazione figurativa, si può cogliere nel disegno complessivo anche se più 0 meno sfocato, oppure attraverso frammenti, più o meno leggibili. È evidente che dietro figure e personaggi mascherati

si nascondono i morti, come nei katchina di cui parla Lévi-Strauss. Altrettanto chiaro è che i doni a parenti, amici e soprattutto a bambini sono offerte originariamente destinate alle anime dei defunti. Il dono, di fatto, in quanto implode l'idea di scambio (Mauss 1965), omologa i soggetti interessati (Van der Leeuw 1957,276 sgg.). Il genere di doni tradizionali, per il loro duplice significato simbolico di vita e di morte, ne è una testimonianza eloquente: melagrane, noci, mandorle, ceci, fave, mortella, dolci come le «ossa dei morti», l'agnello pasquale, rami di alberi sempre verdi, lo stesso albero di Natale con i suoi elementi ornamentali. Né meno evidente è il significato di falò, ceppi, ceri e luminarie varie (De Gubernatis 1878, 122 sgg.).

Resta da capire perché le offerte per i morti vengano trasferite ai bambini, ma anche la funzione di alcuni particolari dolci antropomorfi la cui presenza, se chiarita, può farci intendere il significato di questo uso nella sua interezza. Lévi-Strauss che riconosce nei katchina l'identificazione delle anime dei morti con i bambini, spiega il fatto con la considerazione che «la festa dei morti è essenzialmente la festa degli altri, poiché il fatto di essere altro è la prima immagine ravvicinata che possiamo farci della morte». È dunque naturale, egli dice, che a rappresentare i morti in una società di vivi siano «coloro che, per una ragione o l'altra, sono solo parzialmente incorporati al gruppo», dunque partecipi della alterità distintiva del dualismo tra morti e vivi. Non c'è dunque da stupirsi, egli osserva, che a beneficiare della festa siano soprattutto i bambini e insieme a loro gli stranieri e gli schiavi. Lévi-Strauss pensa per esempio al fatto che durante queste ricorrenze talora si praticava l'inversione dei ruoli sociali. Solo per ricordare un caso: in occasione della festa della dea romana Feronia nel santuario di Terracina si liberavano gli schiavi. La sospensione delle gerarchie sociali che vediamo attuata nel corso di questo tipo di festività nei Saturnali, da cui si fa derivare a torto il Carnevale, richiamandosi entrambi a un comune modello, più che nei termini suggeriti dall'antropologo francese, deve essere letta come segnale dell'istaurarsi di una situazione di caos conseguente all'esaurirsi del ciclo del tempo. In ordine allo status in cui vengono a trovarsi i bambini non dobbiamo dimenticare che essi nella percezione arcaica rappresentano per la continuità della società quello che le sementi costituiscono per la rinascita della vegetazione. Per scarto analogico con queste ultime che, stante la loro natura, sono simbolo di vita e di morte, anche i bambini finiscono con l'acquisire uguale valenza simbolica. Particolare pregnanza questa analogia assume presso le società a regime agrario. «L'agricoltura, come tecnica profana e come forma di culto, incontra il mondo dei morti su due piani distinti. Il primo è la solidarietà con la terra; i morti, come i semi, sono sotterrati, penetrano nella dimensione ctonia accessibile a loro soli. D'altra parte, l'agricoltura è per eccellenza una tecnica della fertilità, della vita che si riproduce moltiplicandosi, e i morti sono particolarmente attratti da quel mistero della rinascita, della palingenesi e della fecondità senza posa. Simili ai semi sepolti nella matrice tellurica, i morti aspettano di tornare alla vita sotto nuova forma. Per questo si accostano ai vivi, specie nei momenti in cui la tensione vitale delle collettività raggiunge il massimo, cioè nelle feste dette della fertilità» (Eliade 1957, 363-364).

Un'altra ragione ancora più decisiva giustifica l'identificazione dei bambini con i morti. I riti iniziatici, per la funzione cui sono chiamati, comportano quasi sempre la morte simbolica degli iniziandi per consentirne la rinascita a una nuova condizione (Van Gennep 1973; Pettazzoni 1924).

I bambini debbono dunque simbolicamente morire per passare alla condizione di adulti. In questo modo essi vengono a occupare un punto mediano tra i vivi e i morti. Non dimentichiamo che nelle società tradizionali portano i nomi degli antenati. Sono il segno, dunque il seme, della continuità. Non diversamente dai semi, grazie a essi la morte si converte in vita: ì morti possono ritornare a vivere. Se infatti i bambini sono i morti, i morti sono i bambini. Si determina così un circuito logico di sovrapposizione e inversione degli attori simbolici in conseguenza del quale i morti rinascono attraverso i bambini: dare quindi a loro le offerte dovute ai morti, è come darle ai morti stessi. Questo fatto, a un tempo processo di identificazione e di scambio dei ruoli, è proprio di tutti i rituali di iniziazione. La relazione tra iniziati e non iniziati infatti è sempre, come osserva Lévi-Strauss: «un rapporto complementare tra due gruppi: uno rappresenta i morti e l'altro i vivi. Nel corso ... del rituale i ruoli sono ... spesso e a più riprese invertiti poiché la dualità genera una reciprocità di prospettive che, come nel caso degli specchi posti uno di fronte all'altro, può riprodursi all'infinito».

Le procedure sono quelle del pensiero mitico. Quanto abbiamo detto si può riscrivere secondo i modelli proposti dai Maranda per rappresentare il materiale folklorico in base al tipo di mediazione operata dai mediatori mitici (Maranda, Köngäs Maranda 1971, 88 sgg.). Nel nostro caso si tratta del IV modello che non a caso corrisponde alla formula del mito elaborata da Lévi-Strauss (1966, 256):

$$fx\ (a) : fy\ (b) \cong fx\ (b) : fa^{-1}\ (y)$$

che per intenderci meglio può essere così resa:

$$fx\ (v) : fy\ (m) \cong fx\ (m) : fv^{-1}\ (y).$$

dove fx e fy indicano le funzioni mentre v (vivi) e m (morti) indicano i termini logici. Possiamo così leggere: i vivi stanno ai morti come ì bambini vivi ma funtivi dei morti stanno ai morti ritornati a essere vivi grazie al risolutivo ruolo di mediazione dei bambini. Vediamo così realizzarsi a pieno la struttura iperanalogica del pensiero mitico fondata su mediazioni non lineari che implicano una permutazione fra funzioni e termini logici tale da produrre «una situazione finale che non è semplicemente l'inverso dell'iniziale ma qualcosa di diverso, secondo un movimento che non si dimostra ciclico ma elicoidale» (Miceli 1989a, 47; Maranda, Köngäs Maranda 1971, 26). Nel nostro caso infatti i morti, per il tipo di operazione analogica, non vengono semplicemente omologati ai vivi, ma tornando a rivivere come bambini, rinascono a una nuova vita.

In sostanza, nel periodo delle strenne i bambini assumono il ruolo di mediatori all'interno di una particolare rappresentazione e ritualizzazione del tempo naturale e sociale, volta a superare l'opposizione vita vs morte, diventandone il simbolo ambiguo, come è per tutti i simboli miticamente connotati. L'uso dei bambini,

ricordato da Lévi-Strauss, di travestirsi da donne in occasione della festa di San Nicola, variante cristiana di Babbo Natale, è in proposito illuminante.

L'ambiguità, propria del mito perché chiamato, come è noto, a mediare e sublimare opposizioni non conciliabili e costretto a sussumerle (Lévi-Strauss 1966; Greimas 1968), si denuncia anche attraverso i dolci antropomorfi che in occasione delle strenne si è soliti donare ai bambini in diversi Paesi. Se osserviamo, per esempio, le statuette di zucchero che ancora oggi si regalano ai bambini in alcune zone della Sicilia in occasione della festa dei Morti, riesce difficile a tutta prima risalire al loro valore originario. È significativo però che esse rappresentino insistentemente figure mitiche dell'immaginario popolare tradizionale, come i Paladini, oppure personaggi, ormai mitici, della cultura di massa, come Topolino, Batman e così via. Si sarebbe portati a ritenere naturale il fatto che dei dolci destinati a bambini raffigurino soggetti di questo tipo. È certamente vero. Il significato originario di queste figure è però da cercare più lontano.

I nomi non sono le cose, ma i nomi delle cose; spesso, ne (ri)velano il segreto. In Sicilia queste statuette di zucchero, ma anche di farina e miele (elemento quest'ultimo non casuale presente anche nei Saturnali) vengono chiamate «pupe di zucchero», ma nelle aree più tradizionali «pupi di cena» o «pupi a cena». Questo fatto dice più di quanto immediatamente non appaia. Viene intanto confermato che l'insieme dei doni commestibili che i morti, come si fa loro credere, portano la notte del 1° novembre ai bambini, costituiva un pasto destinato ai defunti e i dolci antropomorfi erano sostitutivi dei sacrifici umani originariamente a loro dedicati (Eliade 1954, 374 sgg.). Non si trattava però di una semplice offerta di cibo. Il suo significato più complesso è denunciato dalla frequente presenza di figure femminili e di coppie di sposi, rivelatrice della stretta connessione sentita nei tempi arcaici tra eros *e* thanatos. *«Nutrimento, vita, morte — ha osservato Thomas a proposito dei riti funebri dei Sara del Ciad — donna, terra, antenato costituiscono un articolato gioco di simboli particolarmente dinamici, dato che si tratta di offrire delle spose agli antenati, perché questi in cambio assicurino il nutrimento dei vivi» (Thomas 1976, 467).*

C'è dell'altro. Come è possibile dedurre anche dal fatto che in aree centro e sudamericane statuette di tipo analogo rappresentano i defunti, le «pupe di zucchero» siciliane con tutta probabilità, all'origine di questa usanza, raffiguravano anche i morti stessi cui si destinavano le offerte. Il fatto che esse venissero mangiate non è per nulla in contraddizione con quanto abbiamo detto. In questo modo, infatti, si realizzava un rituale di patrofagia simbolica, una sorta di pasto sacro (Bacchiega 1971; Di Nola 1973) che stante il significato profondo di questo rito, veniva a esprimere in modo totale la congiunzione e il dissolvimento della opposizione vita vs *morte, riconfermando il ruolo mitico dei bambini e il significato generale dell'uso delle strenne in occasione del giorno dei Morti e di celebrazioni analoghe.*

L'operazione logica che abbiamo prima descritto, come è del pensiero mitico, non sì esercita in astratto, ma attraverso soggetti e oggetti concreti (Lévi-Strauss 1964),

cioè dentro la storia. Restando sostanzialmente immutato lo schema, variano da luogo a luogo le sue emergenze figurative. Anche a livello manifesto è dato però cogliere l'analogia, al di là del variare in ciascun Paese dei nomi e dell'aspetto, di figure quali Babbo Natale, Befana, Carnevale e così via. Questa evidente ricorsività di tratti simili nella ritualizzazìone figurativa di un'unica ideologia presso culture diverse e distanti, potrebbe addirittura insinuare il sospetto che ci troviamo in presenza di una forma archetìpica. Sul concetto di archetipo che tanta fortuna ha avuto grazie a Jung, non si è riflettuto come dovuto. Per il momento è bene limitarsi a constatare che i contenuti dell'operazione logica che la sostiene sembrano riportarci a una situazione storica precisa; a quando intorno al VI millennio — oppure VII se i dati che si riferiscono a Çatal Hüyük sono esatti (Bocchi, Ceruti 1993, 31) —, si diffuse l'agricoltura nell'area mediorientale e mediterranea. Tutta la simbologia delle ricorrenze festive considerate, è infatti connessa, come abbiamo visto, ai cicli agrari, ed è diretta a promuoverne per simulazione magica la riproduzione annuale.

L'assunzione delle sementi a simbolo di morte e rinascita e l'identificazione di riti funebri e culti agrari appaiono quindi rivelatrici di una ideologia definitasi con l'esperienza di tecniche produttive connesse all'agricoltura, nel nostro caso, in un'area e in un tempo geograficamente e storicamente determinabili. Proprio la stretta connessione, per la quale non occorre dimostrazione, tra ideologia e processi produttivi, può spiegare, meglio di qualsiasi improbabile archetipo, la presenza di credenze e riti analoghi in aree culturalmente distanti. In assenza di rapporti storici accertati, discorso che vale anche per molte delle cosiddette sopravvivenze, analogie e coincidenze sono pertanto da spiegare con il fatto, come dice Lévi-Strauss, che si tratta di «forme di condotta e di pensiero che dipendono da condizioni più generali della vita sociale». D'altra parte non bisogna considerare la concezione che abbiamo individuato uno schema rigido e statico a livello delle sue manifestazioni, scambiandone così la struttura logica profonda con le concrete attuazioni, necessariamente ancorate a situazioni storiche temporalmente e spazialmente determinate. G. Dumézil (1955) che ha fatto questo errore, attribuendo una unica struttura triadica al pantheon delle genti di phylum *indoeuropeo, ha dovuto con sorpresa prendere atto della presenza, individuata da un suo allievo, dello stesso modello nella mitologia giapponese (Yoshida 1981). L'ideologia di cui parliamo deve intendersi come un processo realizzatosi per ampi spazi lungo il corso di alcuni millenni attraverso molteplici esecuzioni particolari (Renfrew 1989). Già nell'antichità pur conservando la sua coerenza strutturale essa si esprimeva con tratti diversi nei diversi contesti. Basti ricordare i Saturnali romani e le Tesmophorie greche. Nei primi, richiamati da Lévi-Strauss, celebrati dal 17 al 23 dicembre e consacrati a Saturno, arcaico dio della seminagione, era particolarmente sottolineato il periodo (Sigillaria) della distribuzione dei doni, anche di statuette e dolci antropomorfi, ai bambini. Nelle seconde emergeva invece, senza che il significato profondo fosse diverso, l'aspetto connesso alla morte e alla rinascita della vegetazione attraverso la passione di Kore-Persefone.*

È significativo della complessità e della tortuosità dei fenomeni di produzione e

diffusione dei fatti culturali, che in tempi a noi molto più vicini ritroviamo celebrazioni in cui la struttura ideologica arcaica si presenta in forme più leggibili. Così era per le feste di Carnevale nel Medioevo. Si pensi al sacrificio di Carnevale stesso rappresentato come un vecchio, spesso sostituito da un asino o altro animale, usanza per altro ancora diffusa in aree tradizionali; oppure al Mastro di Campo di Mezzojuso (Sicilia), rappresentazione drammatica, celebrata nello stesso periodo, nella quale, sia pure in forme attualizzate, si assiste alla morte e alla rinascita dell'eroe mitico (Buttitta 1980).

Il fatto di cronaca esaminato da Lévi-Strauss in Babbo Natale giustiziato, *non è meno significativo per intendere la complessità dei percorsi attraverso i quali certe strutture ideologiche persistono rifunzionalizzandosi. Lo studioso considerando la notizia che davanti alla cattedrale di Digione per iniziativa di solerti fedeli, era stato bruciato un simulacro di Babbo Natale per poi essere risuscitato in Municipio per iniziativa delle autorità comunali, capisce che non si tratta di un semplice fatto di cronaca, ma di qualche cosa dal significato più profondo, anche se Natale gli appare essenzialmente una festa moderna malgrado alcuni suoi caratteri arcaici.*

La individuazione di questi caratteri consente di capire meglio il disegno fin qui delineato e nello stesso tempo di chiarire il discorso di Lévi-Strauss, forse in alcuni passaggi troppo rapido. L'idea di una figura divina, giustamente omologata dall'antropologo francese a Babbo Natale, la cui morte è necessaria per rigenerare il tempo cioè la vita, è un complemento dello schema mitico nel quale il ruolo di mediazione risolutiva è assolto dai morti e dal loro inverso speculare costituito dai bambini oppure da figure di vecchie o di vecchi a un tempo dispensatori di castighi o di doni. Rispetto a queste figure demoniache la cui identità talora si viene sfumando talaltra precisando nei diversi contesti, il dio che muore e rinasce delle grandi religioni mediterranee (Frankfort 1992) deve ritenersi una evoluzione, mentre la fase originaria probabilmente è costituita dalla rappresentazione del morire e rigenerarsi della natura attraverso un albero assunto a suo simbolo. Esso pertanto doveva essere annualmente tagliato 0 divelto per poi essere simbolicamente ricostituito. È il caso ancora oggi della festa del Maggio *ad Accettura in Basilicata (Bronzini 1979) e della Festa degli* Schetti *a Terrasini in Sicilia (Buttitta 1992). Probabilmente infatti il nucleo ideologico primitivo dì simili celebrazioni è anteriore alla diffusione dell'agricoltura; mentre solo la nascita delle prime forme statuali in connessione con lo sviluppo delle pratiche agrarie, ha potuto determinare il passaggio da queste e da quelle più o meno cronologicamente parallele che individuavano i simboli della rigenerazione nei morti, cioè nei propri antenati defunti, all'idea di un dio 0 dea espressione dell'intera collettività e non del semplice gruppo familiare. Il culto degli antenati è necessariamente connesso a una struttura sociale per clan, mentre l'idea di grandi dei collettivi, se non nel suo momento genetico certamente nella sua ritualizzazione, è da riportare a un tipo di organizzazione più vasta e complessa quale è quella statuale. Sta di fatto che il più antico dio da noi conosciuto, annualmente destinato durante la festa dell'Akitu, celebrazione sumerica e accadica del Capodanno, a morire e rinascere per promuovere la rinascita della vita, è*

Dumuzi o Tamuz; mentre la stessa funzione è assegnata in Egitto a Osiride.

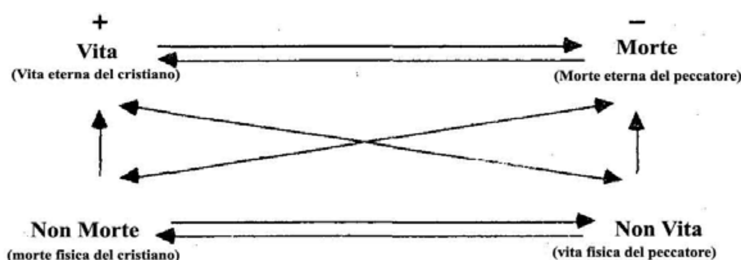
Tanto all'uno quanto all'altro è comune l'idea che il rigenerarsi annuale della vegetazione cioè del tempo si identifichi nella loro rinascita. Elemento significativo, addirittura decisivo, nel caso di Osiride, è il ruolo assolto da una divinità femminile. In realtà la presenza di una dea, in quanto dea madre, dea della fecondità, madre terra, anche nell'articolazione madre-figlia, come in Demetra e Kore, che non a caso da Frazer vengono identificate, appare indissociabile dalla idea della rigenerazione attraverso la morte. Chi è garante della fecondità, cioè della continuità della natura e della società, possiede le chiavi infatti tanto del vivere quanto del morire. La Feronia romana, dea agrorum sive inferorum, *presenta in modo evidente questo carattere, comune peraltro a quasi tutte le dee della fertilità (Altheim 1931).*

Si pensa ancora oggi che la rappresentazione della morte e della rinascita della vita vegetale e animale attraverso la figura della dea madre si sia originata in età neolitica nell'area mediterranea anteriormente all'arrivo di genti indoeuropee (Bocchi, Ceruti 1993, 21 sgg.). Questo fatto sarebbe giustificato dal carattere, connesso a un regime economico di tipo agrario, senza violenti contrasti e non patriarcale, delle società pre-indoeuropee (Gimbutas 1990). Soltanto successivamente, affermatesi le società indoeuropee patriarcali e guerriere, la stessa idea si sarebbe identificata in una divinità dagli attributi maschili. Si tratta in tutta evidenza di una opinione che riflette un mito, clonato da quello del matriarcato originano di Bachofen (1977, 1988), e non sarebbe inutile studiarla come tale. Essa infatti non trova alcun riscontro negli apparati mitici e simbolici delle uniche società mediterranee e mediorientali a noi note, sia pure posteriormente al Neolitico cui pensa la Gimbutas, ma sicuramente non influenzate da genti indoeuropee. Presso queste società (Mesopotamia, Egitto) è un dio, infatti, come sappiamo, a farsi carico attraverso la sua morte della rinascita del cosmo. Non è improbabile che la rappresentazione della morte e della rinascita della vegetazione attraverso una divinità femminile, stante la sua maggiore evidenza, possa essersi originata anche anteriormente a quella che ha come protagonista un dio, la cui successiva prevalenza può essere riferita all'affermarsi delle caste sacerdotali, a composizione soprattutto maschile, con il sorgere dei primi stati. La identità sessuale dei soggetti chiamati a mediare l'opposizione vita vs *morte non è tuttavia rilevante nell'operazione logica di cui sono la manifestazione antropomorfa. È solo essenziale, rispetto alla loro funzione, l'esperienza dei cicli vegetali annuali e conseguentemente delle pratiche agrarie. I fattori etnici e sociali hanno invece un'importanza decisiva ai fini della definizione delle strutture manifeste, ha dissociabilità dei caratteri esterni dei soggetti investiti rispetto alle strutture logiche del loro operato spiega la presenza, anche contemporanea, nelle stesse aree di figure e riti, apparentemente dissimili, ispirati alla stessa ideologia, e sostanzialmente analoghi. Chiarisce anche le sovrapposizioni e la possibilità, restandone immutato il significato profondo, del loro adeguarsi al mutare del costume. Questo fatto ha reso possibile la sostituzione di figure arcaiche quali dispensatrici di doni ai bambini con quelle di San Martino, Santa Claus, Gesù Bambino e così via. Proprio l'esistenza di un comune archetipo ideologico, negata da Lévi-Strauss, ha consentito, per altro, il riassorbimento di*

questi simboli cristiani nella figura di Babbo Natale.

La oscillante e contrastata persistenza, nel corso dei secoli, della Befana e di tutte le sue varianti ma anche di Carnevale sacrificato annualmente come accade al Babbo Natale di Lévi-Strauss, segnala la vischiosità della ideologia arcaica su cui questi simboli sono fondati, ma anche la loro fragilità rispetto a ideologie più recenti sostenute da operazioni logiche più complesse. È il segreto del successo del dio dei cristiani tanto nei confronti di queste figure e degli antichi dei da esse più o meno derivati, quanto perfino delle religioni iniziatiche il cui precipuo scopo era proprio quello di liberare i loro adepti dalla condanna inappellabile della morte. Questi culti, ereditando «un lungo periodo preistorico di mistica agraria» fondata sulla esperienza della rigenerazione annuale della vegetazione e sulla analogia fra questa e il destino degli uomini, erano riusciti a concepire «la speranza di una rigenerazione ottenuta dopo la morte e attraverso la morte» (Eliade, 1957, 376), ma condannavano i vivi e i morti a un eterno ritorno. Non li liberavano in modo definitivo dal terrore dell'annientamento. Annualmente questo rischio si riproponeva in tutta la sua drammaticità: da qui l'inevitabile esigenza della, sua annuale esorcizzazione rituale.

Il dio cristiano attraverso suo figlio, non diversamente dagli altri dei, mortem moriendo destruxit, vitam resurgendo reparavit, *ma in più, nel farsi mediatore di morte e vita ne aveva invertito i valori connotando negativamente l'una e positivamente l'altra, e convertendo in questo modo l'alterità tradizionalmente riconosciuta come caos in un cosmos assoluto. Era un'operazione logica che, pur utilizzando materiali arcaici, di fatto fondava una nuova ideologia, così rappresentabile in un* carré *greimasiano:*



A chi si riconosceva in Cristo pertanto veniva assicurata la certezza che, percorso il lacrimato sentiero della vita apparente, gli si sarebbe aperta grazie alla morte la vita vera e eterna. L'alterità veniva in questo modo non solo esorcizzata come nel passato ma glorificata. Dal loro punto di vista non avevano dunque torto i persecutori di Babbo Natale intorno a cui ragiona Lévi-Strauss. Giustiziavano un dio in nome e per conto di un altro dio anch'egli giustiziato. Avevano inteso la crudele verità a cui noi non vogliamo rassegnarci: gli uomini e i loro simboli sono diseguali nella vita e anche nella morte.

A. B.

Referenze bibliografiche

Altheim, F., *Terra Mater,* Giessen 1931. Bacchiega, M., *Il pasto sacro,* Padova 1971. Bachofen, J. J., *Il matriarcato,* trad. it. Torino 1988; Id., *Il potere femminile. Storia e teoria,* ed. it. a cura di E. Cantarella, Milano 1977. Bachtin, M., *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale,* trad. it. Torino 1979. Benveniste, E., *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee,* a voll., trad. it. Torino 1976. Bocchi, G. - (Ceruti, M., *Origini di storie,* Milano 1993. Bronzini, G., *Accettura. Il contadino l'albero il santo,* Galatina 1979. Buttitta, A., *L'utopia del carnevale,* in *La vita recitata. Una storia di carnevale,* Palermo 1980; Id., *La festa dei morti in Sicilia,* in *Ideologie e folklore,* Palermo 1971, pp. 49 sgg.; Id., *Pasqua in Sicilia,* Palermo 1979. Buttitta, I. E., *Feste dell'alloro in Sicilia,* Palermo 1992. Cumont, F., *Lux perpetua,* Paris 1949. De Gubernatis, A., *Storia comparata degli usi natalizi in Italia e presso gli altri popoli indo-europei,* Milano 1878. Delumeau, J., *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie,* trad. it. Bologna 1994. D'Agostino, G., *Pani e dolci rituali in Sicilia. Una ipotesi di classificazione,* in ΜΥΘΟΣ, 4-1992, pp. 81 sgg. de Sike, Y., *Fêtes et croyances populaires en Europe,* Turin-Paris 1994. Di Nola, A. M., s.v. *Sacrificio,* in *Enciclopedia delle religioni,* Firenze 1973. Dumézil, G., *Jupiter Mars Quirinus,* trad. it. Torino 1955. Eliade, M., *Trattato di storia delle religioni,* trad. it. Torino 1957. Frankfort, H., *Il dio che muore e rinasce,* Firenze 1992. Frazer, J. G., *Il ramo d'oro,* trad. it. Torino 1973. Gasparro Sfamemi, G., *Misteri e culti mistici di Demetra,* Roma 1986. Giallombardo, F., *Festa orgia società,* Palermo 1990. Gimbutas, M., *Il linguaggio della Dea,* trad. it. Milano 1990. Greimas, A., *Semantica strutturale,* trad. it. Milano 1968. Le Goff, J., *La nascita del Purgatorio,* trad. it. Torino 1982. Lévi-Strauss, C, *Il pensiero selvaggio,* trad. it. Milano 1964; Id., *Antropologia strutturale,* trad. it. Milano 1966. Lévy-Bruhl, L., *La mentalità primitiva,* trad. it. Torino 1966. Maranda, P. - Köngas Maranda, E., *Structural Analysis of oral Tradition,* Philadelphia 1971. Mauss, M., *Teoria generale della magia e altri saggi,* trad. it. Torino 1965. Miceli, S., *Struttura e senso del mito* (a), in Buttitta, A.- Miceli, S., *Percorsi simbolici,* Palermo 1989, pp. 13 sgg. Id., *Rito. La forma e il potere* (b), ivi, pp. 119 sgg. Pettazzoni, R., *I misteri,* Bologna 1924. Raffaelli, R. (a cura), *Rappresentazioni della morte,* Urbino 1987. Renfrew, C, *Archeologia e linguaggio,* trad. it. Bari 1989. Schmitt, J.-C, *Medioevo «superstizioso»,* trad. it. Bari 1992. Thomas, L.-V., *Antropologia della morte,* trad. it. Milano 1976. Van der Leeuw, G., *Fenomenologia della religione,* trad. it. Torino 1957. Van Gennep, A., *I riti di passaggio,* trad. it. Torino 1973. Vorgrimler, H., *Storia dell'Inferno,* Casale Monferrato 1995. Yoshida, A., *Dumézil et les études comparatives des mythes japonais,* in Bonnet, J. et alii, *Pour un Temps: Georges Dumézil,* Paris 1981, pp. 319 sgg.

Babbo Natale giustiziato

Le festività natalizie del 1951 saranno ricordate in Francia per una polemica alla quale la stampa e l'opinione pubblica si sono mostrate, sembra, molto sensibili, e che ha introdotto, nell'abituale atmosfera gioiosa di questo periodo dell'anno, una nota di un'asprezza inusitata. Già da parecchi mesi le autorità ecclesiastiche, per bocca di alcuni prelati, avevano espresso la loro disapprovazione per la crescente importanza attribuita dalle famiglie e dai commercianti al personaggio di Babbo Natale. Veniva denunciata una «paganizzazione» inquietante della festa della Natività, che deviava lo spirito collettivo dal significato propriamente cristiano di tale celebrazione, a vantaggio di un mito privo di valore religioso. Questi attacchi si intensificarono alla vigilia di Natale; certo con maggiore discrezione, ma con altrettanta fermezza, la Chiesa protestante unì la propria voce a quella della Chiesa cattolica. Sui giornali erano già apparsi articoli e lettere di lettori che testimoniavano, con giudizi differenti ma generalmente ostili alla posizione ecclesiastica, l'interesse risvegliato dalla questione. Ma il punto culminante fu raggiunto il 24 dicembre, in occasione di una manifestazione che il corrispondente del quotidiano «France-Soir» raccontò in questi termini:

BABBO NATALE È STATO BRUCIATO
SUL SAGRATO DELLA CATTEDRALE DI DIGIONE
DINANZI AI BAMBINI DEI PATRONATI

Digione, 24 dicembre (nostro servizio) Ieri pomeriggio Babbo Natale è stato impiccato alla cancellata della cattedrale di Digione e arso pubblicamente sul sagrato. La spettacolare esecuzione si è svolta alla presenza di parecchie centinaia di bambini dei patronati. Essa era stata decisa d'accordo con il clero che aveva condannato Babbo Natale come usurpatore ed eretico. Egli era stato accusato di paganizzare la festa del Natale e di essersi insediato in essa come un cuculo occupandovi un posto sempre più grande. Gli si rimprovera soprattutto di essersi introdotto in tutte le scuole pubbliche da cui il presepe è scrupolosamente bandito. Domenica, alle tre del pomeriggio, lo sventurato brav'uomo dalla barba bianca ha pagato come molti innocenti per una colpa di cui si erano resi colpevoli coloro i quali plaudiranno alla sua esecuzione. Il fuoco ha incendiato la sua barba ed egli è svanito nel fumo.

Al termine dell'esecuzione è stato diramato un comunicato, di cui riportiamo i brani essenziali:

«In rappresentanza di tutte le famiglie cristiane della parrocchia desiderose di lottare contro la menzogna, 250 bambini, raggruppati davanti alla porta principale della cattedrale di Digione, hanno bruciato Babbo Natale.

«Non si è trattato di un'attrazione, ma di un gesto simbolico. Babbo Natale è stato sacrificato in olocausto. A dire il vero, la menzogna non può risvegliare nel bambino il sentimento religioso e non è in nessun caso un metodo educativo. Che gli altri scrivano e dicano ciò che vogliono e facciano di Babbo Natale il contrappeso del Castigamatti. «Per noi cristiani la festa del Natale deve rimanere la ricorrenza che celebra la nascita del Salvatore».

L'esecuzione del Babbo Natale sul sagrato della cattedrale è stata diversamente valutata dalla popolazione e ha provocato degli accesi commenti anche da parte dei cattolici.

D'altronde, questa intempestiva manifestazione rischia di avere conseguenze impreviste dai

suoi organizzatori.

...

Il caso divide la città in due schieramenti. Digione attende la resurrezione del Babbo Natale assassinato ieri sul sagrato della cattedrale. Egli resusciterà questa sera, alle diciotto, al Municipio. Infatti in un comunicato ufficiale egli ha convocato, come ogni anno, i bambini di Digione in place de la Liberation annunciando che avrebbe parlato loro dai tetti del Municipio dove circolerà sotto la luce dei riflettori.

Il canonico Kir, deputato-sindaco di Digione, si sarebbe astenuto dall'assumere una posizione in questa delicata vicenda.

Quel giorno stesso, il supplizio di Babbo Natale passava in primo piano tra le notizie di attualità; tutti i giornali commentavano l'accaduto e alcuni — come il già citato «France-Soir», notoriamente il più diffuso tra i quotidiani francesi — arrivavano anche a consacrargli l'editoriale. In genere, l'atteggiamento del clero digionese viene disapprovato, a tal punto che, sembra, le autorità religiose hanno ritenuto opportuno battere in ritirata, o almeno osservare un discreto riserbo; si dice nondimeno che i nostri ministri siano divisi sulla questione. Il tono della maggior parte degli articoli è quello di una sensibilità piena di tatto: è così carino credere a Babbo Natale, non fa male a nessuno, i bambini ne traggono grandi soddisfazioni e fanno scorta di piacevoli ricordi per l'età matura, ecc. Di fatto, si sfugge alla questione invece di rispondervi, perché non si tratta di giustificare le ragioni per le quali Babbo Natale piace ai bambini, ma piuttosto quelle che hanno spinto gli adulti a inventarlo. Comunque sia, queste reazioni sono così unanimi che non è possibile dubitare che ci sia, su questo punto, un divorzio tra l'opinione pubblica e la Chiesa. Malgrado si sia trattato di un piccolo incidente, il fatto è importante, perché in Francia, dai tempi dell'Occupazione si era assistito a una progressiva riconciliazione di una parte dell'opinione pubblica largamente miscredente con la religione: ne è prova l'accesso ai consigli governativi di un partito politico così nettamente confessionale come il Movimento Repubblicano Popolare. Gli anticlericali tradizionali si sono d'altronde accorti dell'insperata occasione che gli veniva offerta: sono stati loro, a Digione e altrove, a improvvisarsi protettori di Babbo Natale, simbolo dell'irreligione, che paradosso! In questo affare, infatti, tutto si svolge come se fosse la Chiesa ad adottare uno spirito critico avido di franchezza e di verità, mentre i razionalisti si ergono a guardiani della superstizione. Tale apparente inversione dei ruoli è sufficiente a suggerire che l'ingenua vicenda nasconde delle realtà più profonde. Siamo in presenza di una manifestazione sintomatica di una rapidissima evoluzione dei costumi e delle credenze, anzitutto in Francia, ma senza dubbio anche altrove. Non capita tutti i giorni all'etnologo l'occasione di osservare, nella società in cui vive, lo sviluppo improvviso di un rito, e persino di un culto; di ricercarne le cause e di studiarne l'impatto sulle altre forme di vita religiosa; infine, di cercar di comprendere a quali trasformazioni complessive, allo stesso tempo sociali e mentali, si ricolleghino manifestazioni visibili sulle quali la Chiesa — forte di una esperienza tradizionale in materia — non si è ingannata, almeno nella misura in cui si

limitava ad attribuir loro un valore significativo.

Da circa tre anni, cioè da quando l'attività economica è ritornata quasi normale, la celebrazione del Natale ha avuto in Francia una risonanza sconosciuta prima della guerra. È certo che questo sviluppo, tanto per la sua importanza materiale quanto per le forme in cui si è prodotto, è un risultato diretto dell'influenza e del prestigio degli Stati Uniti. Così, si sono visti apparire simultaneamente i grandi abeti agli incroci o lungo le principali arterie, illuminati di notte; la carta da regalo decorata; i biglietti di auguri illustrati, con la consuetudine di esporli durante la settimana fatidica sul caminetto del ricevente; le questue dell'Esercito della Salvezza, che appende i suoi calderotti a guisa di scodelle sulle piazze e nelle vie; infine, le persone travestite da Babbo Natale pronte a ricevere le richieste dei bambini nei grandi magazzini. Tutte queste usanze, che ancora qualche anno fa apparivano puerili e barocche al francese in visita negli Stati Uniti, e uno dei segni più evidenti della profonda incompatibilità tra le due mentalità, si sono radicate e acclimatate in Francia con una disinvoltura e una generalizzazione che sono una lezione da meditare per lo storico delle civiltà. In questo campo, come anche in altri, si sta assistendo a una vasta esperienza di «diffusione», indubbiamente non molto diversa da quei fenomeni arcaici che eravamo abituati a studiare in base ai lontani esempi dell'acciarino a stantuffo o della piroga a bilanciere. Ma nello stesso tempo è più facile e più difficile ragionare su fatti che si svolgono sotto i nostri occhi e che hanno per teatro la società in cui viviamo. Più facile, perché la continuità dell'esperienza è salvaguardata, con tutti i suoi momenti e ognuna delle sue sfumature; più difficile, perché proprio in simili e troppo rare occasioni ci si accorge dell'estrema complessità delle trasformazioni sociali, anche delle più tenui; e anche perché le ragioni apparenti che attribuiamo agli avvenimenti di cui siamo attori sono molto diverse dalle cause reali che in essi ci assegnano un ruolo. Sarebbe dunque molto semplice spiegare lo sviluppo della celebrazione del Natale in Francia con la sola influenza degli Stati Uniti. Tale influenza è un fatto, ma che solo molto parzialmente consente di chiarire tutte le altre ragioni. Elenchiamo rapidamente quelle evidenti: vi sono più americani che vivono in Francia e che celebrano il Natale alla loro maniera; il cinema, i «digests» e i romanzi americani, e anche certi servizi dei grandi giornali hanno fatto conoscere i costumi americani, i quali beneficiano del prestigio che si attribuisce alla potenza militare ed economica degli Stati Uniti; non è nemmeno da escludere che il piano Marshall abbia direttamente o indirettamente favorito l'importazione di alcuni prodotti legati ai riti del Natale. Ma tutto ciò sarebbe insufficiente a chiarire il fenomeno. Alcune consuetudini importate dagli Stati Uniti si impongono anche a strati della popolazione che non sono consapevoli della loro origine; gli ambienti operai, dove l'influenza comunista dovrebbe semmai screditare tutto ciò che reca il marchio *triade in U.S.A.*, le adottano volentieri come gli altri. Oltre alla semplice diffusione, conviene dunque richiamare quel processo così importante che Kroeber,[1] il primo ad averlo identificato, ha definito diffusione per stimolo (*stimulus diffusion):* l'usanza importata

[1] Alfred Lewis Kroeber (1876-1960), l'antropologo statunitense che teorizzò l'autonomia delle singole culture.

non viene assimilata, ma gioca piuttosto il ruolo di catalizzatore; suscita, cioè, tramite la sua sola presenza, la comparsa di un'usanza analoga che era già presente allo stato potenziale nell'ambiente secondario. Chiariamo questo punto con un esempio che riguarda direttamente il nostro caso. L'industriale cartario che si reca negli Stati Uniti, invitato dai suoi colleghi americani o in quanto membro di una delegazione commerciale, scopre che in quel paese si fabbricano delle speciali carte da regalo natalizie; egli copia l'idea, dando l'avvio a un processo di diffusione. La casalinga parigina ;che si reca alla cartoleria del suo quartiere per acquistare la carta necessaria a confezionare i suoi regali, scorge nella vetrina tipi di carta più graziosi e di fattura più raffinata di quelli di cui si accontentava; ignora tutto dell'usanza americana, ma quella carta soddisfa un mezzo di espressione. Scegliendola, non si impossessa direttamente (come l'industriale) di un costume straniero, ma questo costume, appena scoperto, stimola in lei la nascita di un costume identico.

In secondo luogo, non bisogna dimenticare che, sin da prima della guerra, la celebrazione del Natale seguiva in Francia e in Europa un andamento ascensionale. Il fatto è anzitutto legato al progressivo miglioramento del tenore di vita; ma implica anche cause più sottili. Con le caratteristiche che gli riconosciamo, il Natale è essenzialmente una festa moderna e questo malgrado la molteplicità dei suoi caratteri arcaicizzanti. L'uso del vischio non è, almeno immediatamente, una sopravvivenza druidica, poiché sembra sia tornato di moda nel Medioevo. Dell'albero di Natale si trova menzione per la prima volta in alcuni testi tedeschi del XVII secolo; in Inghilterra se ne ha traccia nel XVIII secolo e in Francia solo nel XIX. Littré[2] sembra conoscerlo poco, o almeno in una forma molto differente dalla nostra, poiché scrive (alla voce «Noël») che viene così definito «in alcuni paesi un ramo di abete o di agrifoglio variamente addobbato, guarnito soprattutto di dolciumi e giocattoli da distribuire ai bambini, con grande festa da parte loro». I diversi nomi dati al personaggio che ha il compito di distribuire i giocattoli ai bambini, Babbo Natale, San Nicola, Santa Claus, dimostrano che si tratta di un fenomeno di convergenza e non di un prototipo antico conservato ovunque. Ma la versione moderna non inventa nulla: si limita a ricomporre disordinatamente un'antica celebrazione la cui importanza non è stata mai completamente dimenticata. Se per Littré l'albero di Natale è quasi un'istituzione esotica, è significativo che Cheruel[3] annoti, nel suo *Dictionnaire Historique des Institutions, Moeurs et Coutumes de la France* (per sua stessa ammissione un rimaneggiamento del dizionario delle *Antiquités Nationales* di Sainte Palaye, 1697-1781): «Natale... fu per molti secoli e *fino a un'epoca recente* [il corsivo è nostro], l'occasione di festeggiamenti familiari»; segue una descrizione delle festività natalizie nel XIII secolo che non sembrano essere affatto inferiori alle nostre. Siamo dunque in presenza di un rituale la cui importanza nel corso della storia ha subito molte oscillazioni, che ha conosciuto apogei e declini. La forma americana non è che la più moderna di tali trasformazioni.

Sebbene espresse sommariamente, queste rapide indicazioni sono sufficienti a

---

[2] Maximilien-Paul-Emile Littré (1801-1881), il filologo e filosofo positivista autore del *Dizionario della lingua francese.*

[3] Pierre-Adolphe Cheruel (1809-1891), lo storico francese autore di studi su Mazarino e su Saint-Just.

mostrare come sia necessario, davanti a simili problemi, dubitare delle spiegazioni troppo facili ricorrendo automaticamente a «vestigia» e a «sopravvivenze». Se nei tempi preistorici non vi fosse mai stato quel culto degli alberi che si è poi perpetuato in diverse usanze folcloristiche, l'Europa moderna non avrebbe «inventato» l'albero di Natale. Ma — come è stato dimostrato in precedenza — si tratta di un'invenzione recente. Tuttavia questa tradizione non è nata dal nulla. Infatti, sono perfettamente documentate altre usanze medievali: il ceppo di Natale (divenuto un dolce a Parigi) fatto di un tronco talmente grosso da ardere tutta la notte; i ceri natalizi, di una grandezza tale da assicurare lo stesso risultato; la decorazione degli edifici (alla maniera dei Saturnalia romani sui quali ritorneremo) con rami verdeggianti: edera, agrifoglio, abete. Infine, e senza alcuna relazione con il Natale, nei romanzi della *Tavola Rotonda* è menzionato un albero soprannaturale interamente coperto di luci. In questo contesto l'albero di Natale appare come una soluzione sincretica, che concentra cioè in un solo oggetto esigenze fino ad allora presenti ma separate: albero magico, fuoco, luce durevole, verde persistente. Viceversa, Babbo Natale, nella sua forma attuale, è una creazione moderna; e ancora più recente è la credenza (che obbliga la Danimarca a tenere un apposito ufficio postale per rispondere alla corrispondenza di tutti i bambini del mondo) che lo fa risiedere in Groenlandia, possedimento danese, e che lo vuole in viaggio su una slitta trainata da renne. Si sostiene anche che questo aspetto della leggenda si sia sviluppato soprattutto durante l'ultima guerra, per via della permanenza di forze americane in Islanda e in Groenlandia. Eppure le renne non sono casuali, poiché documenti inglesi del Rinascimento menzionano trofei di renne esibiti in occasione di danze natalizie, e ciò anteriormente a ogni credenza di Babbo Natale e, più ancora, alla nascita della sua leggenda. Elementi molto antichi sono dunque mescolati e rimescolati, con la successiva aggiunta di altri; formule inedite che perpetuano, trasformano o fanno rivivere usanze antiche. Non vi è nulla di particolarmente nuovo in ciò che si preferirebbe chiamare, senza giochi di parole, la rinascita di Natale. Perché dunque essa suscita una simile emozione e perché proprio sulla figura di Babbo Natale si concentra l'animosità di certuni?

Babbo Natale è vestito di scarlatto: è un re. La sua barba bianca, le sue pellicce e i suoi stivali, la slitta nella quale viaggia, evocano l'inverno. Lo si chiama «Babbo» ed è un vecchio, quindi incarna l'aspetto benevolo dell'autorità degli anziani. Tutto questo è abbastanza chiaro. Ma in quale categoria bisogna collocarlo dal punto di vista della tipologia religiosa? Non è un essere mitico, poiché non c'è mito che renda conto della sua origine e delle sue funzioni; e non è nemmeno un personaggio di leggenda, poiché non è collegato a nessun racconto semistorico. In realtà, questo essere soprannaturale e immutabile, eternamente fissato nella sua forma e definito in base a una funzione esclusiva e a un ritorno periodico, appartiene piuttosto alla famiglia delle divinità; d'altronde riceve la venerazione da parte dei bambini, in alcuni periodi dell'anno, sotto forma di lettere e di preghiere; egli ricompensa i buoni e priva dei regali i cattivi. È la divinità di una sola fascia di età della nostra società (fascia di età che la credenza in Babbo Natale basta del resto a caratterizzare), e la

sola differenza tra Babbo Natale e una vera divinità è che gli adulti non credono in lui, benché incoraggino i propri figli a crederci e alimentino tale credenza mediante un gran numero di mistificazioni. Babbo Natale è dunque, anzitutto, l'espressione di un codice differenziale che distingue i bambini dagli adolescenti e dagli adulti. A questo riguardo, egli si collega a un vasto insieme di credenze e di pratiche che gli etnologi hanno studiato nella maggior parte delle società, vale a dire i riti di passaggio e di iniziazione. In effetti, sono pochi i gruppi umani in cui, sotto differenti forme, i bambini e talvolta anche le donne non siano esclusi dalla società degli uomini attraverso l'ignoranza di certi misteri o la credenza — accuratamente alimentata — in qualche illusione che gli adulti si riservano di svelare al momento opportuno, consacrando così l'aggregazione delle nuove generazioni alla loro. Talvolta, questi riti somigliano in modo sorprendente a quelli che stiamo esaminando in questo momento. Come, per esempio, non rimanere colpiti dall'analogia che esiste tra Babbo Natale e i «katchina» degli Indiani del sud-ovest degli Stati Uniti? Questi personaggi travestiti e mascherati incarnano dei e antenati; essi ritornano periodicamente a visitare i loro villaggi per danzarvi e per punire o ricompensare i bambini, giacché si fa in modo che costoro non riconoscano i loro genitori o parenti sotto il travestimento tradizionale. Babbo Natale appartiene certamente alla stessa famiglia unitamente ad altre figure ora relegate in secondo piano: l'Orco, il Castigamatti, ecc. È estremamente significativo che le stesse tendenze educative che al giorno d'oggi sopprimono il richiamo a questi katchina punitivi abbiano finito per esaltare la figura benevola di Babbo Natale, anziché — come lo sviluppo dello spirito positivista e razionalista avrebbe potuto far supporre — incorporarlo nella stessa condanna. Al riguardo non c'è stata una razionalizzazione dei metodi educativi, in quanto Babbo Natale non è più «razionale» del Castigamatti (su questo punto la Chiesa ha ragione): piuttosto assistiamo a una trasposizione mitica, ed è proprio questa che va spiegata.

È indubbio che i riti e i miti d'iniziazione hanno, nelle società umane, una funzione pratica: aiutano gli adulti a mantenere i loro discendenti nell'ordine e nell'obbedienza. Nel corso dell'anno noi invochiamo la visita di Babbo Natale per ricordare ai nostri bambini che la sua generosità sarà proporzionale alla loro bontà; il carattere periodico della distribuzione dei doni serve proficuamente a disciplinare le richieste infantili, a ridurre a un breve periodo il momento in cui hanno veramente *diritto* a esigere dei regali. Ma questo semplice enunciato basta a rendere insufficiente la spiegazione utilitaristica. Da dove deriva, infatti, che i bambini abbiano dei diritti, e che tali diritti si impongano così imperiosamente agli adulti da obbligarli a elaborare una mitologia e un rituale costosi e complicati per riuscire a contenerli e a limitarli? Si comprende subito che la credenza in Babbo Natale non è solo una *mistificazione* scherzosamente inflitta dagli adulti ai bambini; è anche, in larga misura, il risultato di una *transazione* molto gravosa tra le due generazioni. L'intero rituale ha lo stesso significato delle piante verdi — abete, agrifoglio, edera, vischio — con cui decoriamo le nostre case. Oggi sfarzo gratuito, esse furono un tempo, almeno in alcune regioni, l'oggetto di uno *scambio* tra due classi sociali: in Inghilterra, sino alla fine del XVIII secolo, alla vigilia di Natale le donne andavano a *gooding,* cioè questuavano di casa in casa, offrendo in

cambio ai donatori dei rami verdi. Ritroveremo i bambini nel medesimo stato di negoziatori, ed è bene notare a questo punto che per la questua di San Nicola essi talvolta si travestivano da donne: donne, bambini, cioè, in entrambi i casi, non-iniziati. Ora, c'è un aspetto fondamentale dei rituali di iniziazione al quale non sempre si è prestata la necessaria attenzione, ma che chiarisce profondamente la loro natura più delle considerazioni utilitaristiche citate nel capoverso precedente. Prendiamo ad esempio il rituale dei katchina tipico degli Indiani Pueblo, di cui abbiamo già parlato. Forse i bambini sono tenuti all'oscuro della natura umana dei personaggi che incarnano i katchina solo perché li temano e li rispettino, e si comportino di conseguenza? Sì, senza dubbio, ma questa è solo la funzione secondaria del mito rituale; perché vi è un'altra spiegazione, che il mito d'origine mette perfettamente in luce. Questo mito chiarisce che i katchina sono le anime dei primi bambini indigeni, annegati drammaticamente in un fiume all'epoca delle emigrazioni ancestrali. I katchina sono dunque allo stesso tempo prova della morte e testimonianza della vita dopo la morte. Ma c'è dell'altro: quando gli antenati degli Indiani di oggi si stabilirono definitivamente nel loro villaggio, il mito riferisce che i katchina si recavano ogni anno a rendere loro visita e che, andandosene, portavano via i bambini. Gli indigeni, disperati di perdere la loro progenie, ottennero dai katchina che rimanessero nell'aldilà, in cambio della promessa di rappresentarli ogni anno mediante maschere e danze. Se i bambini sono esclusi dal mistero dei katchina, non è dunque in nessun caso per intimidirli. Direi piuttosto che è per la ragione inversa: è perché essi *sono* i katchina. Essi sono tenuti fuori dalla mistificazione perché rappresentano la realtà con la quale la mistificazione crea una sorta di compromesso. Il loro posto è altrove: non con le maschere e con i vivi, ma con gli dei e con i morti; con gli dei che sono i morti. E i morti sono i bambini. Crediamo che questa interpretazione possa essere estesa a tutti i riti di iniziazione e anche a tutte le occasioni in cui la società si divide in due gruppi. La «non-iniziazione» non è esclusivamente uno stato di privazione, definito dall'ignoranza, dall'illusione o da altre connotazioni negative. Il rapporto tra iniziati e non-iniziati ha un contenuto positivo. È un rapporto complementare tra due gruppi: uno rappresenta i morti e l'altro i vivi. Nel corso stesso del rituale i ruoli sono del resto spesso e a più riprese invertiti, poiché la dualità genera una reciprocità di prospettive che, come nel caso degli specchi posti uno di fronte all'altro, può riprodursi all'infinito: se i non-iniziati sono i morti, sono anche dei super-iniziati; e se, come spesso accade, sono gli stessi iniziati a impersonare i fantasmi dei morti per spaventare i novizi, è a questi ultimi che toccherà, in un momento successivo del rituale, disperderli e prevenire il loro ritorno. Senza approfondire oltre queste considerazioni che ci allontanerebbero dal nostro discorso, sarà sufficiente ricordarsi che, nella misura in cui i riti e le credenze legati a Babbo Natale dipendono da una sociologia iniziatica (e su questo non ci sono dubbi), mettono in evidenza, dietro la contrapposizione tra bambini e adulti, una contrapposizione più profonda tra morti e vivi.

Siamo giunti a questa conclusione attraverso un'analisi puramente sincronica della funzione di certi rituali e del contenuto dei miti che servono a crearli. Ma un'analisi

diacronica ci avrebbe condotti allo stesso risultato. Infatti, gli storici delle religioni e gli studiosi di folclore ammettono generalmente che la non remota origine di Babbo Natale si trova in *quell'Abbé de Liesse, Abbas Stultorum,* o *Abbé de la Malgouverné,* che rende esattamente l'espressione inglese *Lord of Misrule,* tutti personaggi che per un periodo determinato sono re di Natale e in cui sono riconoscibili gli eredi dei Saturnali dell'epoca romana. Ora, i Saturnali erano la festa delle *larvae,* cioè dei morti per cause violente o lasciati senza sepoltura, e dietro il vecchio Saturno divoratore di fanciulli si profilano, come altrettante immagini simmetriche: Babbo Natale, benefattore di bambini; lo scandinavo Julebok, demone cornuto del mondo sotterraneo portatore di doni ai fanciulli; San Nicola, che li risuscita e li colma di regali, e infine i katchina, bambini morti precocemente, che rinunciano al loro ruolo di uccisori di fanciulli per divenire alternativamente dispensatori di castighi e di doni. Aggiungiamo che, come i katchina, il. prototipo arcaico di Saturno è un dio della germinazione. Infatti il personaggio moderno di Santa Claus o di Babbo Natale è il risultato di una fusione sincretica di diversi personaggi: *Abbé de Liesse,* vescovo-bambino eletto per l'invocazione di San Nicola, San Nicola stesso, alla cui festa risalgono direttamente le credenze relative alle calze, alle scarpe e ai camini. L'*Abbé de Liesse* regnava il 25 dicembre; San Nicola il 6 dicembre; i vescovi-bambini erano proclamati il giorno dei Santissimi Innocenti, cioè il 28 dicembre. Lo Jul scandinavo era festeggiato a dicembre. Ci riallacciamo direttamente alla *libertas decembris* di cui parla Orazio, e che, dal XVIII secolo, du Tillot[4] aveva evocato per collegare Natale ai Saturnali. Le spiegazioni in base alla sopravvivenza sono sempre incomplete, in quanto i costumi non spariscono né sopravvivono senza una ragione. Quando permangono, la causa si trova più che nella vischiosità della storia nella permanenza di una funzione che l'analisi del presente deve permettere di scoprire. Se nella nostra dissertazione abbiamo dato agli Indiani Pueblo un ruolo predominante, è proprio perché l'assenza di ogni possibile relazione storica concepibile tra le loro istituzioni e le nostre (se si escludono alcune tardive influenze spagnole, nel XVII secolo) indica chiaramente che siamo in presenza, con i riti di Natale, non solo di vestigia storiche, ma di forme di pensiero e di condotta che dipendono da condizioni più generali della vita sociale. I Saturnali e la celebrazione natalizia nel Medioevo non racchiudono la ragione ultima di un rituale altrimenti inspiegabile e privo di significato, ma forniscono un utile materiale comparativo per cogliere il senso profondo di istituzioni ricorrenti.

Non sorprende che gli aspetti non cristiani della festa di Natale somiglino ai Saturnali, poiché si hanno buone ragioni di supporre che la Chiesa abbia fissato la data della Natività il 25 dicembre (invece di marzo o di gennaio) per sostituire con la sua commemorazione le feste pagane che si svolgevano inizialmente il 17 dicembre, ma che, alla caduta dell'Impero, si protraevano per sette giorni, cioè fino al 24. In effetti, dall'antichità al Medioevo le «feste di dicembre» presentano gli stessi caratteri. Anzitutto la decorazione degli edifici con piante verdi; in seguito lo scambio dei doni, o i regali ai bambini; la gioiosità e i festini; infine, la solidarietà tra i ricchi e

[4] Guillaume-Leon du Tillot (1711-1774), politico francese e primo ministro dei duchi di Parma Filippo e Ferdinando di Borbone, che attuò numerose riforme ecclesiastiche.

i poveri, i padroni e i servitori. Quando si analizzano i fatti più da vicino, alcune analogie di struttura appaiono sorprendenti. Come i Saturnali romani, il Natale medievale offre due caratteri sincretici e opposti. Si tratta innanzitutto di un ricongiungimento e di una comunione: la distinzione tra classi e censo è temporaneamente abolita, schiavi o servitori si siedono alla tavola dei signori e costoro diventano i loro domestici; alle tavole, riccamente imbandite, sono ammessi tutti; uomini e donne si scambiano i vestiti. Ma nello stesso tempo il gruppo sociale si scinde in due: la gioventù si costituisce in corpo autonomo ed elegge il proprio sovrano, «abate della giovinezza», o, come in Scozia, *abbot of unreason;* e, come indica questo appellativo, si abbandona a una condotta dissennata che si traduce in abusi commessi a danno del resto della popolazione e che, come sappiamo, fino al Rinascimento assumevano le forme più estreme: blasfemia, ladrocinio, stupro e persino omicidio. Durante il Natale, come durante i Saturnali, la società funziona secondo un. duplice ritmo di *accresciuta solidarietà* e di *antagonismo esacerbato* e questi due caratteri si presentano come una coppia di opposizioni correlative. La figura dell'*'Abbé de Liesse* attua una sorta di mediazione tra questi due aspetti. Egli viene riconosciuto e anche intronizzato dalle autorità regolari; la sua missione è di ordinare gli eccessi contenendoli entro certi limiti. Quale rapporto vi. è tra questa figura e la sua funzione, e la figura e la funzione di Babbo Natale, suo lontano discendente? Qui bisogna distinguere accuratamente tra il punto di vista storico e quello strutturale. Storicamente, lo abbiamo detto, il Babbo Natale dell'Europa occidentale, la sua predilezione per i camini e le calzature, derivano puramente e semplicemente da uno spostamento recente della festa di San Nicola, assimilata alla celebrazione del Natale, tre settimane dopo. Questo ci spiega come il giovane abate sia diventato un vecchio; ma solo in parte, poiché le trasformazioni sono più Sistematiche di quanto il caso delle connessioni storiche e del calendario non riuscirebbe a far ammettere. Un personaggio reale è divenuto un personaggio mitico; un'emanazione della giovinezza, che simboleggia il suo antagonismo in rapporto agli adulti, si è trasformata in simbolo dell'età matura di cui incarna le disposizioni benevole nei confronti della giovinezza; l'apostolo della cattiva condotta è incaricato di sancire la buona condotta. Agli adolescenti apertamente aggressivi verso i genitori, si sostituiscono i genitori camuffati con una barba finta per esaudire i bambini. Il mediatore immaginario prende il posto del mediatore reale, e nel momento stesso in cui cambia natura comincia ad agire nel ruolo inverso.

Scartiamo subito una serie di considerazioni che non sono essenziali al discorso e che rischiano di generare confusione. La «giovinezza» è largamente scomparsa, come classe di età, dalla società contemporanea (benché da qualche anno si assista ad alcuni tentativi di ripristino il cui esito è prematuro prevedere). Un rituale che un tempo si ripartiva tra tre gruppi di protagonisti, bambini, giovani e adulti, oggi ne comporta solo due (almeno per quanto riguarda il Natale): gli adulti e i bambini. La «sfrenatezza» del Natale ha dunque largamente perduto il suo punto di appoggio; si è spostata e allo stesso tempo si è attenuata: nel gruppo degli adulti essa sopravvive soltanto durante il veglione nel locale notturno e, durante la notte di San Silvestro, su Time Square. Ma esaminiamo piuttosto il ruolo dei bambini.

Nel Medioevo i bambini non aspettavano in paziente attesa la discesa dal camino dei loro giocattoli. Generalmente travestiti e raggruppati in bande, che il francese antico designa per tale ragione *guisarts,* vanno di casa in casa, cantando e porgendo gli auguri, ricevendo in cambio frutta e dolci. Fatto significativo, evocano la morte per far valere la loro credenza. Così in Scozia nel XVIII secolo essi cantano questi versi:

Rise up, good wife, and be no' swier (lazy)
To deal your bread as long's your're here;
The time will come when you'll be dead,
And neither want nor meal nor bread.[5]

Se anche non avessimo avuto questa preziosa indicazione e quella, non meno significativa, del travestimento che trasformava gli attori in spiriti o fantasmi, ne avremmo altre, tratte dallo studio delle questue dei bambini. È noto che queste non sono limitate al Natale[6] e si susseguono per tutto il periodo critico dell'autunno, quando la notte minaccia il giorno come i morti diventano molestatori dei vivi. Le questue di Natale hanno inizio alcune settimane prima della Natività, generalmente tre, stabilendo dunque il nesso con le questue, anch'esse in costume, della festa di San Nicola che resuscitò i bambini morti; e il loro carattere è ancor più evidente nella questua iniziale della stagione, quella di Halloween — diventata vigilia di Ognissanti per decisione ecclesiastica — in cui, ancora oggi nei paesi anglosassoni, i bambini travestiti da fantasmi e da scheletri tormentano gli adulti a meno che questi non riscattino la loro tranquillità mediante piccoli doni. Il progredire dell'autunno, dal suo inizio fino al solstizio, che segna la liberazione della luce e della vita, si accompagna, dunque, sul piano rituale, a un movimento dialettico le cui tappe principali sono: il ritorno dei morti, la loro condotta minacciosa e persecutrice, la determinazione di un *modus vivendi* con i vivi consistente in uno scambio di servigi e di regali, infine il trionfo della vita quando, a Natale, i morti carichi di doni abbandonano i vivi per lasciarli in pace fino all'autunno successivo. Questo rivela come i paesi latini e cattolici, fino al secolo scorso, abbiano messo l'accento sulla festa di San Nicola, cioè sulla forma più *misurata* della relazione, mentre quelli anglosassoni sullo sdoppiamento volontario delle due forme estreme e antitetiche di Halloween, dove i bambini impersonano i morti per rendersi esattori degli adulti, e di Christmas, in cui gli adulti colmano di regali i bambini per esaltare la loro vitalità.

Si spiegano, a questo punto, i caratteri apparentemente contraddittori dei riti di Natale. Per tre mesi la visita dei morti presso i vivi si era fatta sempre più insistente e oppressiva. Per il giorno del loro congedo ci si può dunque permettere di festeggiarli e offrire loro un'ultima occasione di manifestarsi liberamente, o, come la fedele espressione inglese, *to raise hell.* Ma chi può incarnare i morti in una società di vivi,

---

[5] Cit. da J. Brand, *Observations on Popular Antiquities,* nuova ed., London, 1900, p. 243 (N.d.A.).
[6] Si veda in proposito A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie,* Paris, 1948, pp. 92, 122 e *passim* (N.d.A.).

se non tutti coloro che, per una ragione o l'altra, sono solo parzialmente incorporati al gruppo, dunque partecipi di quella *alterità* che è il segno distintivo del supremo dualismo, quello fra i morti e i vivi? Non stupiamoci perciò di vedere gli stranieri, gli schiavi e i bambini come i principali beneficiari della festa. L'inferiorità di stato politico e sociale, la differenza delle età forniscono a tale riguardo dei criteri equivalenti. In effetti, abbiamo innumerevoli testimonianze, soprattutto per i mondi scandinavo e slavo, che rivelano il carattere proprio del veglione di essere un pasto offerto ai morti, in cui gli invitati rivestono il ruolo dei morti, come i bambini quello degli angeli e, gli angeli, a loro volta, quello dei morti. Non sorprende, dunque, che il Natale e il Capodanno (suo doppione) siano feste basate sui regali: la festa dei morti è essenzialmente la festa degli altri, poiché il fatto di essere altro è la prima immagine ravvicinata che possiamo farci della morte.

Eccoci in grado di rispondere alle due questioni poste all'inizio di questo studio. Perché il personaggio di Babbo Natale è sempre più in auge e perché la Chiesa osserva questa popolarità con crescente inquietudine?

Si è visto che Babbo Natale è l'erede, e nello stesso tempo l'antitesi, *dell'Abbé de Déraison.* Questa trasformazione è innanzitutto indice di un miglioramento dei nostri rapporti con la morte; non giudichiamo più utile, per sentirci in regola con essa, permetterle periodicamente di sovvertire l'ordine e le leggi. La relazione è ormai dominata da uno spirito di benevolenza un po' sprezzante; possiamo essere generosi e prendere l'iniziativa, poiché si tratta solo di offrirle dei regali o anche dei giochi, cioè dei simboli. Ma questo indebolimento della relazione tra morti e vivi non si svolge più a scapito del personaggio che l'incarna: al contrario, si direbbe che si sviluppi ancor meglio; tale contraddizione sarebbe insolubile se non si ammettesse che un altro atteggiamento di fronte alla morte si sta facendo strada tra i nostri contemporanei: atteggiamento fatto, forse, non della tradizionale paura di spiriti e fantasmi, ma di tutto ciò che la morte rappresenta di per se stessa, e anche nella vita, di impoverimento, di inaridimento e di privazione. Interroghiamoci sulla tenera cura che ci prendiamo di Babbo Natale; sulle precauzioni e i sacrifici a cui acconsentiamo per mantenere intatto il suo fascino presso i bambini. Al fondo di noi non veglia, forse, sempre il desiderio, per quanto minimo, di credere in una generosità senza limiti, in un altruismo senza secondi fini; in un breve intervallo durante il quale è sospesa ogni paura, ogni invidia, ogni rancore? Certo, non possiamo condividere pienamente questa illusione; ma il fatto di alimentarla in altri giustifica i nostri sforzi, e ci procura l'occasione di riscaldarci alla fiamma accesa in queste giovani anime. La credenza che manteniamo nei nostri bambini secondo cui i loro giocattoli provengono dall'aldilà, procura un alibi all'impulso segreto che ci incita, in realtà, a offrirli all'aldilà sotto il pretesto di donarli ai bambini. Per questo motivo, i regali natalizi rimangono un sacrificio autentico alla dolcezza di vivere, la quale consiste innanzi tutto nel non morire.

Con molto acume Salomon Reinach ha scritto una volta che la grande differenza tra le religioni antiche e quelle moderne consiste nel fatto che «i pagani pregavano i

morti, mentre i cristiani pregano per i morti».[7] Senza dubbio vi è una differenza tra la preghiera ai morti e questa preghiera tutta piena di scongiuri che ogni anno, e sempre più, noi indirizziamo ai bambini — incarnazione tradizionale dei morti — perché acconsentano, credendo in Babbo Natale, ad aiutarci a credere nella vita. Abbiamo tuttavia sbrogliato i fili che testimoniano la continuità tra queste due espressioni di un'identica realtà. Ma la Chiese non ha certamente torto quando denuncia, nella credenza in Babbo Natale, il più solido bastione e uno dei più attivi focolai del paganesimo nell'uomo moderno. Resta da sapere se l'uomo moderno non possa difendere anch'egli i suoi diritti di essere pagano. Concludiamo con un'ultima considerazione: il cammino che unisce il re dei Saturnali a Babbo Natale è lungo; nel corso della strada, un tratto essenziale del primo — il più arcaico, forse — sembrava essersi definitivamente perduto. Frazer ha infatti dimostrato che il re dei Saturnali è a sua volta l'erede di un prototipo antico che, dopo aver impersonato il re Saturno ed essersi, per un mese, permesso ogni eccesso, veniva solennemente sacrificato sull'altare del Dio. Grazie all'autodafé di Digione, ecco dunque ricostruito l'eroe con tutti i suoi caratteri, e in questa singolare questione non è certo uno degli aspetti meno paradossali quello per cui, volendo distruggere Babbo Natale, il clero digionese non ha fatto altro che restituire alla sua interezza, dopo un'eclisse di qualche millennio, una figura rituale, facendosi cosi carico, con il pretesto di distruggerla, di provarne la perennità.

[7] S. Reinach, *L'Origine des prières pour les morts,* in *Cultes, Mythes, Religions,* Paris, 1905, t. I, p. 319 (N.d.A.).